David Humes Stellung zum Deismus.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Felix Müller,

stud. ling. rec.

Borna-Leipzig

Buchdruckerei Robert Noske

1906.

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion auf Grund der Gutachten der Herren **Heinze** und **Wundt.**

Leipzig, den 1. Februar 1905.

Der Prokanzellar
Seeliger.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 5

Entwicklung des Deismus bis zu Hume 7

Allgemeine Charakterististik des Deismus

Das erste entschiedene Auftreten deistischer Ansichten bei Herbert von Cherbury — Hobbes — Locke — Tindal Bolingbroke. Anfänge des Skeptizismus bei Dodwell.

David Hume in seinem Verhältnis zum Deismus 17

Polemik gegen die subjektive Möglichkeit der Wunder. Wundertheorien von Toland, Collins, Woolston und Hume.

Opposition gegen den deistischen Rationalismus 30

Über den Ursprung der Religion in der menschlichen Natur . . 38

Schluß 50

Einleitung.

„Als letzten und höchsten Urgrund aller Erscheinungen betrachtet die Menschheit seit Jahrtausenden eine bewirkende Ursache unter dem Begriff Gott. Wie alle andern allgemeinen Begriffe, so ist auch dieser höchste Grundbegriff im Laufe der Vernunftentwicklung den bedeutendsten Umbildungen und den mannigfaltigsten Abartungen unterworfen gewesen. Ja, man kann sagen, daß kein andrer Begriff so sehr umgestaltet und abgeändert worden ist; denn kein andrer berührt in gleich hohem Maße sowohl die höchsten Aufgaben des erkennenden Verstandes und der vernünftigen Wissenschaft, als auch zugleich die tiefsten Interessen des gläubigen Gemütes und der dichtenden Phantasie.“ [1]) Wenn wir diesen Worten Haeckels beistimmen, so wird es uns klar, daß es zu den wichtigsten Aufgaben der Wissenschaft gehören muß, die Entwicklung dieses Gottesbegriffs von seinen Anfängen an, seine verschiedenen Entstehungsarten in historischer und psychologischer Hinsicht, sowie seine mannigfaltigen Wandlungen zu betrachten, kurz religionsphilosophische Fragen zu erörtern. Dies ist schon in sehr früher Zeit getan worden und in besonders starkem Maße in der Zeit der religiösen Umwälzung, der Aufklärungszeit. Ihren Anfang nahm diese

[1]) Ernst Haeckel, Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, Bonn 1903, Kap. 15, Gott und Welt.

gewaltige, ganz Europa[1]) ergreifende Bewegung in England, das durch den Sturz der Stuarts und die Revolution von 1688 der freieren Entfaltung der wissenschaftlichen Forschung zuerst die Wege ebnete, wo sie mit der Veröffentlichung der Lockeschen Toleranzbriefe[2]) anhub. Von hier nahm sie ihren Lauf nach Frankreich[3]) und Deutschland,[4]) wo sie mit Kants[5]) Kritik d. r. V. im wesentlichen endete. Uns wird hier der Anfang der ganzen aufklärerischen Bewegung beschäftigen; wir werden im folgenden den englischen Deismus in seinem Verlaufe kurz überblicken, insofern er mit dem Manne, der seine Vollendung und Auflösung herbeiführte, in Zusammenhang steht, d. i. mit David Hume,[6]) dessen religionsphilosophische Anschauungen wir dann betrachten werden.

---

[1]) E. Troeltsch, Die Aufklärung ist Beginn und Grundlage der eigentlich modernen Periode der europäischen Kultur und Geschichte (in A. Haucks „Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“ II, 225).

[2]) Locke schrieb vier Briefe über die Toleranz. Den ersten verfaßte er in Holland, wohin er 1682 seinem Freunde und Gönner, dem in Ungnade gefallenen Whigminister Lord Shaftesbury, gefolgt war, und wo er sich dann selbst vor der Verfolgung Jakobs II. versteckt hielt. Die „Epistula de tolerantia“ kam, 1685 geschrieben, zu Gouda 1689 lateinisch heraus. Die andern „Letters for toleration“ erschienen 1690, 1692, 1704.

[3]) Hauptvertreter der französischen Aufklärung: Voltaire, Rousseau, die Sensualisten, Materialisten und Enzyklopädisten.

[4]) Hauptvertreter der deutschen Aufklärung: Reimarus, Mendelssohn, Nicolai und Lessing.

[5]) Kant, Was ist Aufklärung? (1783 in der Berliner Monatsschrift II, 516).

[6]) Windelband, Geschichte der Philosophie 1892 I, 326; David Hume ist zweifellos der klarste und rücksichtsloseste, dabei aber der umfassendste und philosophisch durchgebildetste Denker, den die englische Nation hervorgebracht hat.

Entwicklung des Deismus bis zu Hume.

Der Deismus, zu seiner Zeit eine höchst einflußreiche und bedeutende religiöse Richtung, hat für uns nur noch historisches Interesse. Anderthalb Jahrhunderte lang herrschte er in England. Von Herbert von Cherbury[1]) angefangen, festigte er sich nach der Revolution von 1688 und blühte dann bis Mitte des 18. Jahrhunderts, besonders gefördert durch Locke. Mit der beginnenden Skepsis, wie sie bei Dodwell[2]) leise anhebt, wurde seine Auflösung eingeleitet, die Hume (1711—76) vollendete. Der Deismus, eine der drei Formen monotheistischer Religion, neben Pantheismus und Theismus, nimmt, wie letzterer, als Urgrund der Welt einen schöpferischen Geist an, der in den Lauf der Welt keinen Eingriff mehr tut und tun kann (wogegen ja der Theismus diesen Geist nicht nur als schöpferischen, sondern auch als einen die Welt beherrschenden und leitenden ansieht). Mit dem Deismus trat die Religionsphilosophie zuerst in eine selbständige Stellung ein, als die englischen freethinkers ihre Schriften erscheinen ließen, die ihre Aufgabe in der Befreiung der Religion von der Autorität der Kirchenlehre und des Geschichtsglaubens sahen. Die ganze christliche Lehre unterzogen sie ihrer Kritik und stellten eine neue aus natürlicher Erkenntnis hergeleitete Lehre auf. Das Resultat ihrer Arbeit war eine, durch den überwältigenden Eindruck der modernen Naturwissenschaften bedingte, rein

---

[1]) Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso, Paris 1624. Über Herbert von Cherbury handelt: C. Güttler, Ed. Lord Herbert von Cherbury. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte des Psychologismus und der Religionsphilosophie. München 1897.

[2]) Christianity not founded on argument; and the true principle of gospel-evidence assigned: In a letter to a young gentleman at Oxford, London 1742.

mechanische Anschauung des ganzen Lebens im Weltgebäude. Für einen noch in die Leitung der Welt eingreifenden Gott, der in ihr noch mitunter durch Wunder nachbessern wolle, hatten sie keinen Raum; ihnen war Vernunft alleinige Quelle und Prüfstein wahrer Religion. Typisch für die Herrschaft der Vernunft ist Blounts Wort: „Vernunft ist die einzige Dame, der ich den Hof mache, und ihr allein will ich meine Huldigung bezeugen. — Ich will mich ausschließlich auf meine Vernunft verlassen und doch meinem Christentum nicht hinderlich sein (not obstruct my Christianity)." [1]) Wir sehen, in dieser Hinsicht ist Deismus gleichbedeutend mit Rationalismus, und wenn wir seine Lehre kurz aussprechen wollen, so können wir sagen: Es gibt eine natürliche Religion, deren wesentlicher Inhalt von der Moral gebildet ist. Sie fordert den Glauben an einen zu verehrenden Gott und die Erfüllung der Pflicht. Diese beiden Forderungen sollte man als Kriterium aller positiven Religionen annehmen. Enthält eine solche mehr oder gar der natürlichen Religion widerstreitende Lehren, so sind diese als willkürliche Menschenzutat, zuweilen auch als Werk schlauer und betrügerischer Priester oder Fürsten zu verwerfen, was Tolam in die ironischen Verse kleidet [2]):

„Erst war die Religion natürlich, leicht und klar;
Doch Fabeln machten sie bald schwer und wunderbar.
Man führt den Opferdienst und viel Gepränge ein,
Die Priester wurden fett, das Volk ward arm und klein."

Die natürliche Religion ist im allgemeinen immer dieselbe gewesen, bis sie allemal entstellt wurde. Wie die reine Religion der ersten Menschen heidnische Priesterlist zum Polytheismus entstellte, so wurde die Religion Christi von Juden und Heiden, und nicht zum wenigsten von gewissen Christen selbst, je nach Bequemlichkeit und Vorteil,

---

[1]) Blount in seiner Übersetzung des Philostratus, Über das Leben des Apollonius von Tyana, London 1680, S. 5.

[2]) s. Hettner, Engl. Literaturgeschichte S. 170.

verändert. Da nun an der Erfüllung der einen Wahrheit und einen Religion das Wohl der Menschen hängt, so muß auch jeder diese Gesetze oder Gebote kennen, was nur so möglich ist, daß sie jedem als bewußte Pflicht ins Herz geprägt sind, denn besondere Offenbarung hat nicht jeder. Die Offenbarung, äußere wie innere (geschichtliche und natürliche), kommt in beiderlei Gestalt von Gott, somit kann ein Unterschied nur in der Art bestehen. Auch eine geschichtliche Begründung der Religion hebt leise an, die sich im Laufe der deistischen Bewegung immer mehr vervollkommnet, bis sie von Hume in seiner „Natural history of religion" zum Gegenstande besonderer Untersuchung gemacht wird. Den Namen Atheisten,[1]) den die Orthodoxen den Deisten gaben, haben diese indessen nicht verdient, sie haben ja nicht versucht, den Glauben an Gott auszurotten, was doch als Charakteristikum eines Atheisten angesehen werden muß. Ihrer Vernunft war im Gegenteil ein Gottesleugner unbegreiflich.

Als Begründer des Deismus muß der schon erwähnte Herbert von Cherbury genannt werden, wiewohl ähnliche Gedanken wie die von ihm ausgesprochenen sich schon vor ihm bemerken lassen (z. B. bei Peacock[2])) und sein Auftreten durch die englische Reformation und die Neubegründung der Philosophie durch Bacon und Descartes bedingt oder doch wenigstens vorbereitet wurde. So faßte

---

[1]) Auch bei Oswald Kulpe, Einleitung in d. Philos., Leipz. 1895, ist die Ansicht, daß der Deismus die „farbloseste religiöse Anschauung" und praktisch dem Atheismus gleich sei, mehrfach anzutreffen. Doch möchte ich dem ebensowenig beistimmen, wie dem, was er als Beweis seiner Behauptung bringt: „Wenn man ein religiöses Wesen bloß als letzte Ursache der Welt postuliert, so ist ein religiöses Verhältnis zu ihm oder ein ethisches, von einer unbestimmten Verehrung abgesehen, überhaupt nicht möglich."

[2]) Reginald Peacock, um 1450 Bischof von Chichester, predigt die Vernunft als Erkenntnisquelle der christlichen Wahrheit.

er die Religion,[1]) die er als das einzig wesentliche unterscheidende Merkmal des Menschen ansah,[2]) unter sittlichem[3]) Gesichtspunkte auf, als dazu gegeben, die Menschen zu dem zu verpflichten, was sie von selbst tun sollten.[4]) Als Kernpunkt aller Religion gab er seine auch von den späteren Deisten im allgemeinen festgehaltenen fünf articuli (in: de veritate ...) an: esse deum summum; coli debere; virtutem pietatemque esse praecipuas partes cultus divini; dolendum esse ob peccata, ab iisque resipiscendum; dari ex bonitate justitiaque divina praemium vel poenam, tum in hac vita, tum post hanc vitam. Hiermit verknüpft sich seine religionsgeschichtliche Anschauung von der ursprünglich reinen, dann allmählich verderbten Religion (vgl. oben S. 8), wie sie lange im 18. Jahrhundert herrschte, wobei er von der zwiefachen Offenbarung Gottes ausgeht: im Innern des Menschen (se ipsum tacite indicavit) und in dem großen Werk der Natur (se ipsum patefecit). So verehrte die Menschheit zuerst als einzig würdige Objekte die Gestirne, da sich auf Erden nichts Ewiges und deshalb gleich Verehrungswürdiges bot (Sonnenverehrung in Ägypten und Griechenland usw.: Osiris — Apollo). Es war dies kein Götzendienst, denn in den Gestirnen verehrten die Alten Gott selbst. Dieser Periode reiner und unverdorbener Religion folgte die der Entartung und Verfälschung, ein Prozeß, wie er sich im Christentum wieder darbot. Hier nun setzen Herbert von Cherbury

---

[1]) vgl. S. 7,[1]) „De religione gentilium", London 1645.

[2]) De veritate ... pag. 223 ... „solae et ultimae hominis differentiae religio et fides". Dies gleichzeitig Beweis, daß es bei ihm Atheisten überhaupt nicht geben kann.

[3]) Pfleiderer: Hinsichtlich des materiellen Gehaltes meint Deismus seit Herbert: Religion ist eine Moral mit theologischem Hintergrund. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in Humes Philosophie, Berlin 1874, S. 441.

[4]) vgl. dazu Kants (Kr. d. U. II) Def. der Religion als: „Erkenntnis unsrer Pflichten als göttlicher Gebote" und „eine auf die Erkenntnis Gottes angewandte Moral".

und mit ihm die Deisten mit ihrer kritischen Arbeit ein. Nur der Vernunft als richtender Norm folgend, sucht er die reine natürliche Religion wieder herzustellen; nichts, was gegen diese Vernunft spricht, darf geglaubt werden, und was über sie hinausgeht kann höchstens als wahrscheinlich angenommen werden. So läßt er auch unter bestimmten Bedingungen eine übernatürliche Offenbarung gelten. — Mit diesen Lehren hatte Herbert den Grund gelegt zu einer Bewegung, die bald einen ungeahnten Aufschwung nehmen und das ganze religiöse Leben Englands beherrschen sollte. Wie dann in der Folgezeit der kirchlich-politischen Umwälzungen um die Mitte des 17. Jahrhunderts der Kampf zwischen Staat und Kirche das ganze englische Volk erregte, das spricht sich deutlich in Hobbes' System aus. Ganz entsprechend dem Haß des Volkes gegen die tyrannisierende Macht der Kirche, vertrat er die Rechte der weltlichen gegenüber der geistlichen Herrschaft, und er ging so weit, die Religion als Staatssache anzusehen: was der Staat sanktionierte, sollte geglaubt werden; dem Wohle des Staates muß selbst die Überzeugung geopfert werden, denn salus publica summa lex. „Religiöse Privatüberzeugung dem sanktionierten Glauben entgegenzusetzen, ist ein revolutionäres Treiben, welches den Staatsverband auflöst.“ [1]) Wie wir es später bei Locke deutlicher ausgesprochen finden, so bestreitet schon Hobbes, daß die Anerkennung eines göttlichen übernatürlichen Wesens dem Menschenverstande angeboren sei, doch ist diese Vorstellung fast untrennbar mit dem menschlichen Geiste verbunden. Es treibt diesen die Wißbegier, die letzte Ursache seiner Existenz und die der umgebenden Welt zu erforschen, und durch einen dauernden regressus in der Reihe der Ursachen kommt er zur Annahme einer letzten und unendlichen Ursache, zur Gottheit. Und alle

[1]) Überweg-Heinze, Gesch. der Philosophie, 8. Aufl. III, 1 S. 73.

andern, denen dieser Trieb nach Erkenntnis fehlt, kommen auf anderm Wege zur gleichen Gottesvorstellung und -verehrung: auf dem durch die niederen und egoistischen Motive der Furcht und Hoffnung bedingten.

Weit bedeutender noch, als Hobbes für die Entwicklung des Deismus war, ist der Mann, der zuerst wieder, dank der durch Wilhelm von Oranien wieder hergestellten Preßfreiheit, der freidenkerischen Opposition gegen die orthodoxe und engherzige Hochkirche zu neuem Aufschwung verhalf: John Locke. Wie er im ersten Buch seines Essay concerning human understanding (1689) die Möglichkeit der angeborenen Ideen bestreitet — jedenfalls mit besonderer Spitze gegen Descartes' ideae innatae[1]) — und alle Vorstellungen aus der Sensation und Reflexion herleitet, so verhält es sich auch mit der Idee von Gott und göttlichen Dingen. Und da Locke das Problem der Erkenntniskritik zum integrierenden Bestandteil seiner philosophischen Untersuchungen gemacht hatte, so konnte es nicht anders sein, als daß er diese kritische Arbeit auch auf das religions-philosophische Gebiet übertrug. Gleich seinen Vorgängern kommt er bei seinen Betrachtungen über den Ursprung und die Grundlagen des Glaubens zur Annahme der übernatürlichen auf außerordentlichem Wege von Gott mitgeteilten Offenbarung. Durch sie, nicht durch die auf die Ideen sich gründende Vernunft, kommt der Glaube. Es kann die Offenbarung wohl die Vernunft übersteigen, doch darf sie ihr nicht widersprechen. Erhebt sich aber der Glaube über die Vernunft, so treten an dessen und der Vernunft Stelle Aberglauben und phantastische Schwärmerei. Während Locke in dieser Frage mit seinen Vorgängern völlig im Einverständnis steht, so weicht er in der vielumstrittenen und bis Hume nicht erledigten Streitfrage über das Verhältnis von Staat und

[1]) Meditationes de prima philosophia III.

Kirche wesentlich von ihnen ab, besonders von Hobbes, der, wie wir sahen, den Begriff der Kirche als eng verbunden mit dem des Staates ansah. In seinen schon genannten letters of toleration tritt er für scharfe Trennung beider Mächte ein, der Begriff eines „christlichen Staates" ist ihm ein nonsense. Wie 15 Jahre vor ihm sein gleichaltriger Zeitgenosse Spinoza[1]) und nach ihm viele andere,[2]) so verlangt auch Locke freie Duldung aller, umsomehr als er sich ihrer vollkommenen Ungefährlichkeit und Wohltat für die Menschheit bewußt ist. Der bis heute noch nicht verhallte Ruf der Aufklärung nach Gleichberechtigung aller, nach gleichen Rechten wie gleichen Pflichten klingt auch aus Lockes Schriften wieder. Presbyterianer und Independenten, Anabaptisten und Quäker, alle sollten sie frei sein und ihren Gottesdienst üben dürfen, es sollte, um das Wort des großen Aufklärers auf dem Throne, Friedrichs des Großen, zu gebrauchen, „jeder nach seiner Façon selig werden" können. In keiner Weise sollte der Staat den Kultus zu beeinflussen suchen, da es eines jeden höchsteigene Privatsache sei, wie er seinen Gott verehren wolle. Nur die Atheisten sollten nicht geduldet werden. Das einzige, was er von einer Kirche oder Konfession verlangt, ist die Anerkennung eines öffentlich zu verehrenden Gottes (entsprechend den beiden ersten der Herbertschen articuli: esse Deum summum; coli debere).

Wir wenden uns nun zu Matthews Tindal, der die deistische Bewegung, die sich in Kleingefechten und Einzel-

---

[1]) Im theol. pol. Tractat. 1670.

[2]) z. B. Anthony Collins, Deist. Discourse of freethinking, London 1713, vertritt in langer Auseinandersetzung das Recht und die Notwendigkeit freier Untersuchung aller Dinge; besonders da über die wichtigsten selbst die Priester geteilter Ansicht sind und kein Grund genannt werden kann, weshalb die Wahrheit nicht gesucht werden solle, zumal dies der menschlichen Gesellschaft gar nicht gefährlich sei, wie sich an vielen Freidenkern seit Sokrates zeige.

heiten zu verlieren schien, wieder zu der einen Hauptfrage hinführte, von der sie sich bedenklich entfernt hatte. Er gab in seiner „Christianity as old as the creation" (London 1730) eine umfassende Darstellung des Deismus, so daß man sein Werk nicht mit Unrecht als deistische Bibel, ihn selbst als Apostel des Deismus bezeichnet hat. Der Hauptinhalt seiner von ihm selbst als „christlicher Deismus" bezeichneten Lehre — die übrigens nicht gerade methodisch aufgebaut ist, schon die Dialogform erschwert die Klarheit — ist 1. eine Betrachtung der natürlichen Religion an sich und 2. eine Untersuchung über das Verhältnis der positiven Religionen zu dieser natürlichen. So weist er zuerst nach, daß die Religion in Erfüllung der Pflichten gegen Gott und Menschen, in Moralität bestehe. Wesentlich scheint mir, daß die Pflichten „frei und mit fröhlichem Sinne, nicht aus sklavischer Furcht erfüllt" werden. Vernunft ist, wie Religion dem Menschen zum Wohle gegeben, beide sind eins und dasselbe als etwas dem Menschen Innerliches. Da die natürliche Religion als schlechthin vollkommen angenommen wird, so ist es klar, daß alles Abweichende, sofern es den Anspruch auf Religion erhebt, nur als Aberglaube bezeichnet werden kann. So ist jede positive Religion nur insoweit als Religion anzuerkennen, als sie mit der natürlichen harmoniert. Enthält sie weniger, so ist sie mangelhaft, verlangt sie mehr, muß sie als tyrannisch verurteilt werden, da sie zuviel und Unnötiges fordert. Hiernach ist auch die christliche Religion mit dieser natürlichen identisch und als solche nicht erst seit Christus zu datieren, sondern so alt wie die Schöpfung (wie schon der Titel seines Buches sagt: christianity as old as the creation); nur die Bezeichnung als Christentum ist jünger. So ist ja auch Christus nicht gekommen, neue Gesetze zu geben, er wollte die Menschen lediglich auf die schon vorhandenen hinweisen, ihnen deren Übertretung vorhalten und sie zur Buße treiben.

Dadurch wird das Christentum zur restauration und republication der seit der Schöpfung bestehenden natürlichen Religion. Daß das Christentum vernünftig ist und in ihm die Vernunft berufen, die Dogmen zu kritisieren, ist nur die notwendige Konsequenz dieser Identifizierung von Christentum und natürlicher oder Vernunftreligion. Da nun dem Christentum dieser Prozeß der Restauration der natürlichen Religion infolge der mannigfachen fälschlichen Zutaten nicht geglückt ist, muß die Läuterungsarbeit des Deismus eintreten. Tindals Lehre hat manches mit der Moralphilosophie Shaftesburys gemein, und im weiteren Verlauf des Deismus sieht man, wie Religionsphilosophie und Moralphilosophie immer mehr verschmelzen.

So lehrt schon Chubb[1]) ein Christentum, das nicht Lehre, sondern Leben, etwas Sittliches, ein freies Handeln ist; aber absolut selbständig, rein von jeder Spekulation muß dieses Sittliche sein. Deshalb hieße es auch dem Christentum den Todesstoß versetzen, wollte man Staat und Kirche identifizieren. Richte dein Leben nach dem sittlichen Vernunftgesetz, und hast du dies übertreten, so zeige dich der Reue nicht verschlossen, denn der Tag des Gerichts naht.

Wenn wir nun den Deismus — dessen weitere Vertreter ich nicht nenne, da sie nichts wesentlich Neues brachten — und seine Versuche, die positive und die natürliche Religion in Einklang zu bringen, überblicken, so müssen wir sagen, das Ergebnis war eigentlich nur ein Kompromiß zwischen Vernunft und Offenbarung, mit dem Übergewicht auf seiten der ersteren. Das hatte auch

---

[1]) Thomas Chubb: „The true gospel of Jesus-Christ." London 1738. Er verpflanzte, selbst ein Mann aus dem Volke (er war Handschuhmacher), die deistischen Ideen ins Volk.

Bolingbroke[1]) erkannt, und deshalb forderte er, um nicht dem Zweifel Tür und Tor zu öffnen, strenge Trennung von Glauben und Wissen, um die Offenbarung vor der Vernunft zu schützen. Doch konnte solch ein zwiespältiger Zustand nicht von langer Dauer sein, und so tritt denn auch der Deismus bald in seine letzte Epoche, die der Auflösung und Entwicklung zum Skeptizismus, ein. Die ersten Anfänge dazu finden wir in Henry Dodwells „Christianity not founded on argument" (1442). Er erklärt einen Begriff wie Vernunftglaube — rational faith — für widersinnig; wer einmal anfängt zu prüfen und zu zweifeln, hat der Religion schon den Rücken gekehrt, anstatt ihr entgegenzukommen, denn Zweifel ist schon Unglauben. Und daß Vernunft weder fähig noch berufen ist, zum Glauben zu führen, sucht er aus dem Wesen des Glaubens darzutun. Angenommen, es wäre der Vernunft gelungen, Glauben herbeizuführen, so würde dieser wissenschaftlich erlangte Vernunftglaube doch nie die überzeugende, begeisternde Kraft und Wirkung des rechten Glaubens erreichen können, einen Menschen zu neuem Leben, völliger Selbstverleugnung und all den Tugenden eines rechten Gläubigen zu führen. Nach Dodwell ist die Quelle und der wahre Grund des Glaubens „das Zeugnis, das der Geist gibt unserm Geist". Es ist dies eine der vielen orthodoxen Stellen seiner Schrift; doch ist seine endgültige Meinung, daß ein ungeminderter Dualismus bleibt zwischen Vernunft und Glauben, die sich schon im Prinzip unterscheiden; hier Zweifel und Verdacht, da Ergebenheit und Glauben. So ist eine irreconcileable re-

[1]) Bolingbroke muß auch zu den Deisten gezählt werden, wenn er auch von ihnen oft verächtlich spricht; vgl. einen Brief an seinen Freund Swift (1724), wo er die „freethinkers" eine „Pest der Gesellschaft" tituliert, da ihre Bemühungen darauf gerichtet seien, die Bande der Gesellschaft aufzulösen und zum wenigsten ein Gebiß aus den Mäulern dieser wilden Tiermenschen herauszunehmen, von denen es besser wäre, wenn man ihnen ein halbes Dutzend mehr anlegen würde.

pugnancy in their natures betwixt reason and belief (christ. not founded . . .), so daß die Versuche, die religiösen Dogmen als wahr zu beweisen, selbst wenn sie glücken sollten, nie jemand zu fester Überzeugung, sondern eher zum Schwanken bringen würden.

David Hume in seinem Verhältnis zum Deismus.

Die letzten Konsequenzen der skeptischen Stimmung zog nun in unerschrockener Weise der mit ungewöhnlich scharfem kritischen Verstande begabte Hume. Er übertrug den Skeptizismus, den Dodwell auf religiös-dogmatischem Gebiet erhoben hatte, auf das religionsphilosophische und tritt uns mit seinen Schriften[1]) als das auflösende und abschließende Element des Deismus entgegen. Vergegenwärtigen wir uns sein Verhältnis zu seinen Vorgängern, so fallen uns in der Hauptsache drei Punkte auf, in denen er über sie hinausgeht oder ihnen entgegentritt.

1. War bisher Vernunft und Offenbarung gewöhnlich identifiziert worden, so spricht er deren absolute Unvereinbarkeit aus (Abhandlung über die Wunder). Eine Offenbarung kann als etwas Übervernünftiges nur durch ein Wunder dokumentiert werden. Ein solches zu glauben, widerstreitet aber der Vernunft, weshalb man eine Offenbarung nie erkennen, höchstens glauben kann. Im Zusammenhange hiermit steht:

2. Wie seine Philosophie eine skeptische war (nach seinen eigenen Worten), so spricht er sich auch über eine

[1]) Hauptsächlich für Humes religionsphilosophische Lehren kommen in Betracht: 1. Enquiry concerning human understanding 1748 sect. X. of miracles und sect XII. of a particular providence aud of a future state. 2. Natural history of religion 1757. 3. Dialogues concerning natural religion, herausgegeben 1779 nach seinem Tode von seinem Freunde Adam Smith. 4. Essays on suicide and the immortality of soul, ascribed to the late David Hume. 1783.

natürliche Religion und einen auf dem Wege der Vernunft zu gewinnenden Gottesbegriff sehr zweifelnd aus („Gespräche über natürliche Religion“ und „Versuch über den menschlichen Verstand“).

3. Auf Grund seiner gediegenen Geschichtskenntnisse gab er zuerst eine psychologisch-historische Entstehung der Religion und gleichzeitig eine Kritik der sittlichen Wirkung der Religion. Da er den Lockeschen Empirismus in sich aufgenommen hatte, so ließ er seine Geschichte, indem er den Menschen als von Haus aus nur auf die Erfahrung aus der sinnlichen Welt angewiesen annahm, mit jenen rohen Anfängen beginnen, wie sie nur eine ganz begrenzte Erfahrung bedingen mußte, und nicht mit einer Normalreligion oder -moral. Da er persönlich ohne tieferes religiöses Gefühl war und irgend welches apologetische Interesse ihn nicht beeinflußte, bildete er mit unerbittlicher Schärfe der Kritik seine Untersuchungen zu der natürlichen Religionsgeschichte aus, die für die spätere englische positive Religionsphilosophie zum Ausgangspunkt wurde.

Humes Polemik gegen die subjektive Möglichkeit der Wunder.[1])

Als echter Philosoph, dem es um die Erforschung der Wahrheit allein zu tun ist, machte sich Hume bei seinem kritischen Werke zuerst daran, die Grundlagen, auf denen die Lehren seiner Vorgänger fußten, zu prüfen. Konnte er diese erschüttern und nachweisen, daß sie nicht so unangreifbar waren, wie sie von ihren Verfechtern dargestellt wurden, so war ihm der Weg zum Siege geebnet. Ob oder inwieweit ihm das gelungen ist, werden wir im weiteren Verlaufe dieser Abhandlung sehen. — Von Anfang an nahm er als feststehend an, die einzige Grundlage, auf welcher der Glaube beruhen könne, seien die Wunder.

[1]) vgl. S. 17, [1]).

Wenn wir uns nun auch dieser ausschließlichen Begründung des Glaubens nicht anschließen, so werden wir doch zugeben können, daß das Wunder, wenn auch nicht „der eigentliche Lebensnerv aller Religion“ (Feuerbach), so doch „des Glaubens liebstes Kind“ (Goethe) ist. Die Wunder sind es, in denen sich das Wesen der Religion versinnlicht, hebt man sie auf, so ist das gleichbedeutend mit der Aufhebung der Götter, so meinte später auch der eben zitierte Feuerbach. Wenn das nun auch sicherlich zu viel behauptet ist, und man wohl auch einen Glauben ohne Wunder vertreten könnte, so war Hume zu dieser Behauptung um so mehr gekommen, als vor ihm lange Zeit große Debatten über Offenbarung, Wunder und Weissagung die Gemüter erregt hatten. Zu dieser Streitfrage mußte er unbedingt Stellung nehmen, und wir werden sehen, inwiefern ihm vorgearbeitet war, und was sich seinem kritischen Blicke darbot. — Da war es zuerst der durch sein Christianity not mysterious berühmte Deist Toland,[1]) der eine eingehende Untersuchung des Wunderbegriffs anstellte. Er versteht unter einem Wunder, wie Spinoza (im theol. pol. Tract.) vor ihm und Hume nach ihm, eine Handlung, die alle menschliche Kraft übersteigt, und von der nach geregelten Gesetzen wirkenden Natur nicht vollbracht

[1]) Toland, Christianity not mysterious: or a treatise shewing, that there is nothing in the gospel contrary to reason, nor above it: and that no christian doctrine can be properly called a mystery. London 1702. Nachdem Toland hier im 1. und 2. Teile die Vernunft überhaupt dargestellt hatte, versuchte er im 2. und 3. zu zeigen, daß nichts gegen und über die Vernunft im Evangelium sei, daß man also die christliche Lehre „not mysterious“ nennen müsse (vgl. dagegen Locke: Übervernünftiges wohl möglich). Er verwahrt sich sehr dagegen, daß man die Vernunft dem Glauben zum Opfer bringe und dem credo quia absurdum Tertullians huldige. Freilich können wir Gottes innerstes Wesen nicht immer begreifen, aber das macht ihn noch nicht zum Geheimnis, kennen wir denn immer das Wesen und die innersten Eigenschaften der alltäglichsten Dinge?

werden kann. An sich unbegreiflich ist es nicht; Gott tut es, indem er durch übernatürliche Assistenz die Naturkräfte steigert, jedoch selten und nur zu außerordentlichen Zwecken. — Einer der Hauptkämpen in der schon angedeuteten großen Debatte über Wunder und Weissagungen war Anthony Collins.[1]) Seine positive Ansicht will ich allein aus der großen Zahl widerstreitender Meinungen herausgreifen, zumal da sie zuletzt als rechte von der Mehrheit anerkannt wurde. Die Weissagungen, so führt er aus, ergeben den Hauptbeweis für das auf das Judentum sich gründende Christentum. Nur allegorische Bedeutung kann ihnen beigemessen werden, wie auch der Weissagungsbeweis der neutestamentlichen Schriftsteller durchaus auf typisch allegorischer Auslegung beruhe und auf ebensolcher Anwendung der alttestamentlichen Stellen, was er an vielen Beispielen nachweist. Mit Collins' Tode 1729 endete dieser Streit, von dessen Umfang man sich einen Begriff machen kann, wenn man hört, daß Collins in seiner Verteidigungsschrift nach 3 Jahren (von 1724—27) 35 Entgegnungsschriften gegen seinen Discourse aufzählt, unter denen Eduard[2]) und Samuel Chandler,[3]) Bullock[4]) und Jeffery[5]) besonders hervortraten.

War durch diese Debatte der Offenbarungsbeweis, wenn auch nicht vernichtet, so doch bedeutend erschüttert, so erging es dem der Wunder kurz darnach nicht besser.

---

[1]) vgl. S. 13,[2]) und A discourse of the grounds and reasons of the christ. rel. London 1724.

[2]) A defence of christ. from the prophec. of the old test. 1725.

[3]) A vindication of the christ. rel. An answer to a late book entitled: A disc. of the gr. and reas. of the christ. rel.

[4]) Jesus Christ the prophet, whom Moses foretold 1724. The reasoning of Christ and his apost., in their defence of christianity consid. 1726.

[5]) A review of the controversy between the author of the: Disc. of the grounds . . . a. s. o. and his adversaries, in a letter to the author 1726.

Den Anstoß dazu gaben Thomas Woolstons Schriften. Nachdem dieser religiöse Phantast in seiner Schrift: The moderate between an infidel and an apostate 1725 die Übertragung der allegorischen Methode Collins' auf die Wunder angedeutet hatte, führte er diese Ansicht weiter in sechs Abhandlungen und zwei Verteidigungsschriften (27—30) aus, betitelt: A discourse on the miracles of our Saviour. Zwar kam er wegen dieser Schrift bis an sein Lebensende ins Gefängnis, aber er hatte doch einen ungeheuren Erfolg [1]) damit. Im Gegensatz zu dem viel gemäßigteren Collins war er ein Schwärmer der Allegorie im extremen Sinne und von einer fast fanatischen Intoleranz gegen seine Opponenten. Auf 15 Erzählungen des Evangeliums sucht er seine Theorie anzuwenden. Nachdem er jedesmal das Wunder erst einfach berichtet hat, weist er dessen Schwierigkeit und Widersinnigkeit nach, so daß man zur Überzeugung kommen muß, wahrer Buchstabenglaube ist ein Ding der Unmöglichkeit, und als einzigen Ausweg bleibt da für ihn, eine allegorische Erklärung des Wunders anzunehmen. Nur ein Beispiel soll seinen Fanatismus für seine Theorie illustrieren. Bei der Heilung des Kranken am Teiche Bethesda stellen die fünf Portale Bethesdas die fünf Bücher Moses als Zugänge zum Gnadenreiche Christi dar, die Gebrechlichen, die Unwissenden und die Kranken die Menschen überhaupt. Ja bis zu den Zahlen setzt er seine Methode fort, so sind die 38 Jahre zu verstehen als 3800 Jahre, nämlich 2000 unter dem Gesetze, 1800 unter dem Evangelium. Besondere Zweifel und Gegenbeweise hat er für die Totenerweckungen, und die Auferstehung Christi ist als schändlicher und offenbarer Betrug anzusehen, wenn man sich nicht vom Buchstabenglauben losmacht und seiner symbolischen Deutung anschließt, die in

[1]) In 2 Jahrgängen erschien sein Werk in 6 Auflagen. In kurzer Zeit 60 Gegenschriften. Hauptschrift: Thomas Sherlock, The tryal of the witnesses of the resurrection of Jes. Chr. London 1729.

der Auferstehung Christi die geistige Auferstehung aus dem Grabe des Buchstabenglaubens sieht. Daß solch extremen Ansichten keine lange Lebensdauer beschieden sein konnte, leuchtet ein, und so finden wir sie bald widerlegt von Peter Annet, der in seiner Abhandlung: Über die Auferstehung Jesu, Pauli Wunder und Begriff und Möglichkeit des Wunders überhaupt, das allegorische Gewand verwirft, den allgemeinen Begriff des Wunders untersucht und sich einer unbedingten Polemik ergibt.

Hier setzt nun Humes Wunderkritik in seiner Abhandlung: „Of miracles“ ein, die er für eine seiner Hauptleistungen ansah. (Inqu. X 1 sagt er darüber: Ich schmeichle mir, einen Beweisgrund aufgefunden zu haben, der, wenn er richtig ist, bei den Einsichtigen und Gebildeten einen dauernden Schutzwall gegen alle Art von abergläubischer Täuschung bilden und deshalb seinen Nutzen, solange die Welt steht, behalten wird; denn solange werden in allen heiligen und weltlichen Geschichtsbüchern die Erzählungen von Wundern und übernatürlichen Vorgängen angetroffen werden.) Da er auf dem Boden des Lockeschen Empirismus stand, ging er von der Erfahrung aus; er fragte also: Sind die Wunder subjektiv glaublich? Den objektiven Standpunkt hatte bekanntlich Spinoza, er fragte: sind die Wunder objektiv möglich? Das Ergebnis auf diesem Wege war: Bei einem richtigen Gottes- oder Weltbegriff ist das Wunder sachlich unmöglich (vgl. Deus est causa immanens non transiens; omnia ex infinita ejus natura sequuntur aeterna necessitate). Da die Menge meint, Gott zeige seine Macht am deutlichsten dann, wenn etwas Ungewöhnliches geschieht,[1]) so nennt sie jedes Werk, dessen Ursache sie

[1]) Theol. pol. Tract. VI. Ostendam nihil contra naturam contingere sed ipsam aeternum fixum et immutabilem ordinem servare et nos ex miraculis nec essentiam nec existentiam et consequenter nec providentiam Dei posse cognoscere, sed haec omnia melius percipi ex fixo et immutabili naturae ordine.

nicht einsieht, eine Tat Gottes. Deshalb gerät auch derjenige, welcher diese Wunderwerke natürlich erklären will, leicht in den Verdacht, Gott selbst nicht anerkennen zu wollen. Die Wahrheit dieser seiner Worte hat ja Spinoza, der Atheist, der irreligiosissimus autor zur Genüge am eigenen Leibe erfahren. Auch Hume nahm zu dieser Frage der objektiven Möglichkeit des Wunders Stellung,[1]) wenn auch sein Hauptaugenmerk auf dessen subjektive Glaubwürdigkeit gerichtet war. Er sagt, daß ein Wunder, da es als Widerspruch gegen die Naturgesetze aufgefaßt werden müsse, schon deshalb den Beweis der Unmöglichkeit in sich trage: A miracle is a violation of the laws of nature and as a firm and unalterable experience has established these laws, the proof against the miracle, from the very nature of the fact, is as entire as any argument from experience can possibly be imagined.[2]) Ehe wir uns der Lehre Humes zuwenden, wollen wir noch eine Ansicht des oben genannten Pastors Meinardus richtigstellen, der meint, daß Hume eine Kritik des Wunders als eines religiösen Glaubensobjektes gar nicht bezweckt habe (l. c. S. 53). Die zum Beweise dessen angeführten Worte Humes, daß derjenige, den der Glaube treibe, die Wunder für wahr hinzunehmen, sich eines dauernden Wunders am eigenen Leibe bewußt sein müsse, tun dies ebensowenig dar, wie die folgenden, daß „die christliche Religion nicht nur im Anfange von Wundern begleitet war, sondern sie auch ohnedem heutigentages von niemand geglaubt werden kann“. Demgegenüber müssen wir festhalten, daß es Hume, dem kritischen Vernichter der deistischen religiösen Lehren, in seiner Religionsphilosophie hauptsächlich darauf ankam und an-

[1]) Wenn also Lechler, Gesch. des engl. Deismus, Stuttg. 1845, und Meinardus, David Hume als Relig. phil. behaupten, Hume habe die objektive Möglichkeit ganz beiseite gelassen, so ist das etwas zu viel behauptet.

[2]) Inqu. Section X. Of miracles.

kommen mußte, die seiner Meinung nach falschen Grundlagen und den ganzen Inhalt der Religion zu kritisieren. —

Sehen wir nun zu, wie Hume seine Untersuchungen anstellt. Überall, so beginnt er, in heiligen und weltlichen Geschichtsbüchern trifft man Erzählungen von Wundern und ähnlichen übernatürlichen Vorgängen an. Da sich nun der Mensch bei Ableitung von Tatsachen auf die Erfahrung als einzigen Führer zu verlassen pflegt, so bemißt der kluge Mann seinen Glauben nach Beweisen. Handelt es sich also um Folgerungen aus Tatsachen, die auf untrüglicher Erfahrung beruhen, so wird man mit völliger Gewißheit den Erfolg abwarten; stehen jedoch widersprechende Erfahrungen einander gegenüber, so wird man die Stärke der Beweise gegeneinander abmessen müssen, und es bleibt uns, wenn wir unser Urteil fällen, nur ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit übrig, bedingt durch Überwiegen der Erfahrungen nach Zahl und Stärke auf der einen Seite. Wie Hume jedes Kausalitäts-Verhältnis zwischen einzelnen Objekten verwirft und dies lediglich als auf dauernde Erfahrung gegründete Gewohnheit ansieht und die Einsicht in den notwendigen Zusammenhang der Dinge nur als gewohnheitsmäßigen Glauben auffaßt, so ist es dasselbe mit dem Verhältnis zwischen einem Ereignis und dem Berichte jemandes davon. Daß nun überhaupt ein Widerspruch von Beweisen möglich ist, hat seine verschiedenen Gründe: Einmal ist es der Widerspruch entgegengesetzter Zeugnisse, andrerseits der Charakter und die Zahl der Zeugen, die bald unsicher, bald leidenschaftlich, bald auf ihren Vorteil bedacht, berichten. Handelt es sich gar um eine außerordentliche Tatsache, so ist der Glaube daran schon an sich bedeutend geringer, und dies je mehr, je unglaublicher die berichtete Begebenheit ist. Auch eine noch so große Autorität wird dann kaum Glauben finden.[1]) Im Anschluß hieran berichtet Hume von einem

[1]) Hume zitiert hier das lat. Sprichwort: Ich würde es nicht

indischen Prinzen, der nur durch ganz starke Zeugnisse zu bewegen gewesen sei, an das Gefrieren des Wassers zu glauben, da ein solcher Naturvorgang allen seinen gemachten Erfahrungen widersprach. Aus dem Gesagten ergibt sich klar, daß auch die Erfahrung unmöglich als sicheres Kriterium der Wahrheit angesehen werden kann, dazu ist unsere Erfahrung viel zu gering: das uns Bekannte im Universum, so sagte gelegentlich John Stuart Mill, gleicht einer kleinen Insel im großen Ozean des Unbekannten. Da nun, so argumentiert Hume weiter, jedes Wunder als eine Verletzung der Naturgesetze[1]) angesehen werden muß, so sprechen eben diese von altersher unveränderlich festgelegten und durch lange Erfahrungen bestätigten Naturgesetze am stärksten selbst gegen jegliches Wunder. Sagte also jemand, ein Toter sei wieder lebend geworden, so gibt uns die allgemeine Erfahrung und die Natur oder lieber Unnatürlichkeit der Tatsache selbst einen vollen Gegenbeweis. Somit kommt Hume zu dem Ergebnis[2]): „That no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous, than the fact, which it endeavours to establish: And even in that case there is a mutual destruction of arguments, and the superior only gives us an assurance suitable to that degree of force, which remains, after deducting the inferior."

Bei dieser Betrachtung nun ist Hume, wie er sagt, in seinen Zugeständnissen viel zu bereitwillig gewesen, indem er die unbedingte Beweiskraft und völlige Unmöglichkeit der Falschheit des Zeugnisses, worauf das Wunder gestützt wird, annahm: Noch kein Wunder ist je, so führt

---

glauben, selbst wenn es Cato gesagt hätte (nach Plutarchs Vita Catonis).

[1]) vgl. S. 23, [2]).

[2]) Enqu. Sect. X Part. I S. 94 bei Green u. Grose: Essays by D. Hume, London 1898.

er aus, auf einen vollen Beweis gestützt worden. Der Gründe für diese Behauptung sind mehrere. Zum ersten ist noch niemals in der Weltgeschichte ein Wunder von der nötigen Anzahl vertrauenswürdiger, vernünftiger und unanfechtbarer Zeugen beglaubigt worden, die über allen Zweifel erhaben und von so unbedenklicher Rechtschaffenheit waren, daß der Verdacht des Betruges nie erhoben werden könnte. Und alles dies sind doch Vorbedingungen, um ein menschliches Zeugnis zuverlässig zu machen. Dazu kommt sodann ein in der menschlichen Natur liegendes Prinzip, das den Menschen, der Vernunft entgegen, zum Glauben an wunderbare Dinge treibt. Es ist die Neigung, sich der Überraschung, dem Staunen, wie es ein wunderbares Ereignis naturgemäß mit sich bringt, als einer angenehmen Aufregung hinzugeben. Ja, diese Neigung kann oft zur Begierde ausarten, so daß manche geradezu eine gewisse Sucht haben, ordentlich lüstern sind, derartige abnorme Wunderberichte zu hören. Verbindet sich nun gar mit dieser Vorliebe religiöser Eifer und Fanatismus, dann ist diesem die Vernunft unterlegen und der gesunde Menschenverstand hat jeglichen Einfluß verloren. So ist es eine allbekannte Tatsache, wie leicht es religiösen Schwärmern gelingt, mit Hilfe ihrer faszinierenden Phantasie und einiger Beredsamkeit, den Verstand ihrer Zuhörer zu überrumpeln, besonders wenn letztere weniger gebildet sind und eine gewisse heilige Scheu sie hindert, an der Wahrheit des betreffenden Wunders zu zweifeln. So sagt schon Shaftesbury, daß ein guter Christ leicht aus lauter Eifer dazu kommen könnte, alle möglichen Wunder und Traditionen und Mysterien zu glauben, um nur ein guter Gläubiger zu sein, ähnlich dem, wie die Bettler tun, die einen jeden mit Good your Honour! Good your Lordship! anreden, nur, um ja recht zu bitten. Daß nun derartige Schwärmer mit ihren erdichteten Wundern und Prophezeiungen Lügen gestraft und oft widerlegt worden sind,

ist für die leichtgläubige und schnell zu begeisternde Menge kein Grund zu zweifeln, während doch der verständige Mann billigerweise bedeutend stärkere Zeugnisse verlangt.

Des weiteren spricht deutlich gegen die Wahrheit der Wunderberichte der Umstand, daß sie bei gebildeten, auf höherer Kulturstufe stehenden Völkern selten oder nie entstehen. Vorsichtigerweise wenden sich die falschen Propheten stets an rohe Völker, deren schwachem Geiste es unmöglich ist, die Falschheit solcher Lügen aufzudecken. Von den Barbaren aus nehmen dann die immer aufgebauschten Erzählungen ihren Lauf auch zu gebildeten Völkern. Es ist ja eine jedermann bekannte Tatsache, wie von vielen ganz unbedeutende Dinge, die nur den Reiz der Neuheit haben, mit unglaublichen Zutaten ausgeschmückt, weiter verbreitet werden, nur aus Sucht, etwas neues und allgemeine Aufmerksamkeit Erheischendes zu berichten. Zum mindesten höchst auffällig ist es auch, daß heutzutage gar keine derartigen wunderbaren Dinge geschehen, dagegen ist es sehr einleuchtend, daß auch damals die Menschen gelogen haben. — Betrachtet man ferner die verschiedenen Religionsarten, so zeigen sie sich alle in ihren Lehren voll von Wundern der verschiedensten Arten; und da diese verschiedenen Religionen einander bekämpfen und sich gegenseitig als zu Unrecht bestehend darzutun suchen, so müssen notwendigerweise auch die Beweise und Zeugnisse für die Wunder gegeneinander wirken. Daß dadurch der Glaube an ihre Wahrheit stark gefährdet und erschüttert werden muß, ist die unausbleibliche Folge. Gleichwie in einer Gerichtsverhandlung, wo zwei oder gar mehrere sich widersprechende Zeugenaussagen vorliegen, das Urteil keinen großen Anspruch auf allgemeine Anerkennung wird machen können. — Wie steht es nun aber mit solchen Wundern, die einstimmig von vielen Zeugen bestätigt werden, auch von verständigen und ehrlichen? Wie z. B. bei jenem vom Kardinal von Retz be-

richteten wunderbaren Heilungsprozeß, wodurch einem Türhüter in Saragossa, der jahrelang mit einem Beine vor der Kirchtür sitzend gesehen worden war, der Stumpf des Beines durch die Kraft des heiligen Öles wieder nachgewachsen sei. Hier liegt eine Tatsache vor; erst hatte der Mann nur eines, dann beide Beine. Der Zeuge hat das selbst gesehen und ist ein durchaus glaubwürdiger Mann. Und doch wird kein verständiger Mann auch nur einen Moment an solch ein Märchen glauben, sondern lediglich ein Lächeln haben für die Dummheit der Leichtgläubigen und sich nicht mal die Mühe nehmen, eine derartige Abnormität zu bekämpfen, durch die ein geschickter Betrüger mit einem falschen Beine dem schwachen Wunderglauben seiner Kirche wieder aufhelfen wollte. Jegliche Polemik erübrigt sich hier, da es augenscheinlich ist, that such an evidence carried falsehood upon the very face of it, and that a mirache supported by any human testimony, was more properly a subject of derision than of argument (l. c.).

Es würde ein leichtes sein, auch heute noch denselben Vorgang der Entstehung und Weiterverbreitung von Wunderberichten zu verfolgen, ein Blick in die katholische Lehre z. B. zeigt dies klar. Es ist derselbe Prozeß, wie bei jener vor langen Zeiten entstandenen Wundermärchen. Die Vernünftigen geben sich keine Mühe, eine Sache anzugreifen, die des Angriffes nicht wert ist, so sagt Hume ganz recht: „Während der Kindheit einer Religion, also in der Zeit, da auch die Wundertheorien auftauchen, halten kluge und gelehrte Leute die Sache gewöhnlich ihrer Aufmerksamkeit und Berücksichtigung nicht wert. Später, wenn sie den Betrug gerne aufdecken möchten, um die Menge aus der Täuschung zu befreien, ist der günstige Augenblick vorüber, und die Zeugen und Urkunden, welche die Sache aufklären könnten, sind unwiederbringlich verloren“ (l. c. S. 105). Somit kommt er nach all diesen Er-

wägungen zu dem Ergebnis: „Upon the whole, then, it appears, that no testimony for any kind of mirache has ever amounted to a probability, much less to a proof; and that, even supposing it amounted to a proof, it would be opposed by another proof; derived from the very nature of the fact, which it would endeavour to establish.“ Und da bei dem Widerstreit der beiden Arten der Erfahrung, wie ich sie oben genannt, nur ein geringer Überschuß von Wahrscheinlichkeit auf einer Seite bleiben kann, meint Hume, es als Maxime aufstellen zu können, „that no human testimony can have such force as to prove a miracle, and make it a just foundation for any such system of religion“ (l. c.). Und was er so von den Wundern gesagt hat, will er auch auf die Weissagungen ausgedehnt wissen, denn diese sind real miracles und gelten als solche als Beweise für die Offenbarung Gottes (l. c. S. 108). Damit schließt der merkwürdige und gleich berühmte, wie berüchtigte Essay of miracles, von dem man sicher gestehen muß, daß er zum mindesten dartut „es dürfen ewige Wahrheiten nicht an die dünnen, vom Fortschritt der Zeit stets noch dünner angezogenen Fäden der Überlieferung von Tatsachen angeknüpft werden, wie auch Lessing so dringend warnt.“ [1]) Lobend müssen wir hervorheben, daß Hume seine Ansicht über diese Frage ohne derartige polemisch-gehässige und satyrische Zusätze ausgesprochen hat, wie z. B. Annet, der es für einfach atheistisch erklärte, mit den Wundern eine göttliche Nachbesserung der Welt anzunehmen, oder wie Hobbes, der die Wunder mit Pillen vergleicht, die man als Ganzes verschlucken müsse, und nicht kauen dürfe, da man sie sonst wieder herausspucke.

---

[1]) Pfleiderer, Empirism. und Skept. in Humes Philosophie, Berlin 1875, S. 470.

Humes Opposition gegen den deistischen Rationalismus.

Wir deuteten schon oben an,[1]) daß Hume der natürlichen Religion der Deisten sehr skeptisch gegenüberstand, wie er auch besonders wegen der Behauptung eines auf dem Wege der Vernunft mit Notwendigkeit herleitbaren Gottesbegriffs seinen Vorgängern entgegentrat. Hatten diese die Vernunft als einzig mögliches und unbedingt wahres Kriterium in religiösen Fragen hingestellt, so versuchte Hume diesen Rationalismus zunichte zu machen, indem er die Unzulänglichkeit der Vernunft, als Grundlage einer Religion zu dienen, nachwies. So versuchte er, indem er auf die angeblichen Errungenschaften der Vernunft einging, in den Essays: „On the immortality of the soul",[2]) „Of a particular providence and a future state" und besonders in den: „Dialogues concerning natural religion" den starren Dogmatismus auf seinem eignen Gebiete zu widerlegen. So richtet sich sein philosophischer Kritizismus besonders auf die Beweise für die Wahrheit der natürlichen Religion und hier hauptsächlich auf die Argumente für das Dasein Gottes. Wir wissen, wie diese entweder die Notwendigkeit seiner substantiellen Existenz darzutun suchten, oder aber Gottes Dasein als Ursache, sei es für die endlichen Dinge überhaupt, sei es für deren zweckmäßige Gestaltung, erschließen wollten. Sie operierten also mit jenen beiden Grundbegriffen der Substantialität und Kausalität, deren Unbeweisbarkeit Hume dargelegt hatte. Der kausale Schluß, d. h. der kosmologische Beweis, dessen sich u. a. auch Locke bediente, und der beim Deismus doch schließlich die Hauptrolle spielte, erschien Hume für diesen Fall um so weniger zu genügen, als er von

[1]) vgl. S. 17.

[2]) Engn. conc. hum. und. sect. XI.

endlichen Dingen auf eine unendliche Ursache schloß und auf diese Weise ganz inkommensurable Begriffe in eine syllogistische Beziehung brachte. Daher werden wir uns bei Hume in der Hauptsache nur mit dem teleologischen Beweis zu befassen brauchen. So stellt er die Frage: Müssen wir auf Grund der Erfahrungstatsachen der Welt auf einen intellektuellen Schöpfer notwendigerweise schließen? — Diesen Gott nun, der vor der Welt da war, überlegend, welche Welt er schaffen sollte und nach ihrer Schöpfung neben ihr stand, diesen Gott des philosophisch-theologischen Rationalismus kritisierte er. Eine neue Theorie will er nicht geben, das sagt er deutlich Dial. XII, daß er das nie freiwillig tun würde. Seine Aufgabe stellt er sich selbst klar am Anfange seiner Betrachtung des teleologischen Gottesbeweises (die sich Dial. IV—VIII findet), woselbst er Philo, den philosophischen Skeptiker, seine eignen Ansichten aussprechen läßt[1]: „I shall endeavour to show you the inconveniences of that Antropomorphismus, and shall prove that there is no ground to suppose a plan of the world to be formed in the divine mind, consisting of distinct ideas, differently arranged; in the same manner as an architekt forms in bis head the plan of a house, which he intends to execute.“ Daß durch eine derartige Annahme wenig gewonnen wird, dürfte leicht einzusehen sein, denn da eine geistige Welt, ein Komplex, oder besser wohl ein Universum von Vorstellungen, ebensogut eine Ursache verlangt, als eine materielle, oder ein Universum von Dingen, so sehen wir uns gezwungen, erstere auf ein neues denkendes Prinzip zurückzuführen und, um uns selbst zu genügen, einen regressus in infinitum anzutreten. Da es unmöglich ist, je diesem Trieb zur Nachforschung voll zu genügen, wäre es besser, meint Hume, über diese materielle Welt überhaupt nicht hinauszugehen. Mit der

[1]) Dial. con. nat. rel. ed. by Green a. Grose, Leipzig 1898, S. 407.

Annahme, daß die Welt das Prinzip ihrer Ordnung in sich trage, behaupte man doch tatsächlich nichts anderes, als sie sei Gott, und je eher wir zu diesem göttlichen Wesen kommen, desto besser.

Nimmt man nun, von der Wirkung auf die Ursache, hier also von der Ordnung der Natur auf einen göttlichen Urheber, schließend, einen Gott (oder Götter) als Schöpfer der Welt an, so darf man diesem auch nur so viel Macht, Einsicht, Güte usw. beilegen, als uns seine Werke in der Natur lehren. Das Dasein Gottes hatte Hume nach seiner eigenen Behauptung nie in Frage gestellt (Enqu. sect. XII), aber so viel verlangte er, es muß die Ursache zur Wirkung passen; was darüber ist, kann nur als Übertreibung und Schmeichelei angesehen werden. Daß dies sehr oft geschehen ist und noch geschieht, ist leicht erklärlich und lehrt uns schon die Geschichte. Man gedenke hier nur der oft unglaublichen Eigenschaften, die heidnische Völker erdachten, um ihre Gottesvorstellung auszustatten, und heute noch lassen sich ähnliche Beobachtungen machen: die Menschen sind froh, sich einen Urheber der sie umgebenden Natur in ihrem Gehirn zurechtgelegt zu haben. In diesen Sprößling ihres Geistes sind sie nun so verliebt, daß sie ihm nach und nach alle nur erdenklichen Eigenschaften, als: Güte, Größe, Macht, Vollkommenheit usw. beilegen. Und doch, es kann die religiöse Hypothese nur als eine besondere Weise angesehen werden, das, was uns als sichtbare Erscheinung in der Welt entgegentritt, zu rechtfertigen; aber einem vernünftigen Menschen darf es nicht einfallen, diese Erscheinungen im einzelnen zu vergrößern. Es ist eine allgemeine Erfahrung, die Mehrzahl der Menschen bedenkt nicht, daß alle diese Beweise lediglich von der Wirkung auf die Ursache zurückgehen, und daß deshalb jede Rückfolgerung notgedrungenerweise eine große Täuschung in sich schließt, da man eben nur das von der Ursache wissen kann, was man vorher als Wirkung deutlich wahr-

genommen hat. Daß die Möglichkeit bestehe, daß die Gottheit noch mehr Eigenschaften habe, die sich nur noch nicht äußerlich merkbar machten, daß sie nur unentdeckbare Grundsätze habe, das leugnet Hume nicht, nur darf man es lediglich als Vermutung aussprechen, da nichts uns berechtigt, einen Grundsatz göttlichen Handelns anzunehmen, von dem wir nicht eine Äußerung oder eine genügende Verwirklichung sehen. Was nun die Parallele anlangt, die von den Verteidigern der Idee eines schöpferischen Gottes zwischen einem solchen und einem Baumeister gezogen worden ist, so liegt auch hier der Fall wesentlich anders. Es ist richtig, aus einem Bauwerk, auch wenn es noch im Werden ist, können, ja müssen wir als aus einer sichtbaren äußeren Wirkung auf einen Urheber, den Baumeister, schließen. Hier haben wir das Werk eines Menschen vor uns. Unsre Erfahrung steht uns zur Seite, wir kennen das Wesen, die Beweggründe, Neigungen des Menschen. Wie anders dagegen ist es, wollen wir aus dem Werke der Natur folgern. Die Natur Gottes ist es da, die in Frage kommt, und wer wollte behaupten, sie zu kennen. Weitere Eigenschaften als die, welche sich in der Natur angezeigt finden, dürfen wir Gott nicht zuschreiben. Jeder willkürliche Zusatz zu den Werken der Natur gibt einen Zusatz zu den Eigenschaften ihres Urhebers, kann also, durch keinen Grund oder Beweis gestützt, auch nur als leere Vermutung angesehen werden. So ergibt sich, daß „the dissimilitude (zwischen house und universe) is so striking, that the utmost you can here pretend to is a guess, a conjecture, a presumption concerning a similar cause“ (Dial. II). Denn: Hat man zwei Arten von Gegenständen immer miteinander verbunden gesehen, so kann man, auf Grund der Gewohnheit, die Existenz des einen folgern, sobald man die des andern sieht, was ich einen Beweis aus der Erfahrung nenne. Aber wie kann man dieses Argument hier anwenden wollen, wo die Gegenstände

einzigartig, individuell und ohne Parallele oder eine spezifische Ähnlichkeit sind! Wird einer ernstlich meinen, daß ein geordnetes Universum aus einem künstlerischen Gedanken, ähnlich dem menschlichen, entstehen müsse? Um dies mit Sicherheit sagen zu können, wäre es nötig, daß wir Erfahrung von der Entstehung von Welten hätten, und es ist sicherlich nicht genügend, Schiffe und Städte aus menschlicher Kunst haben hervorgehen sehen. Wer wollte bestreiten, daß die Pläne und Absichten eines soviel höheren Wesens von den unsrigen himmelweit verschieden sind! So wird uns auch alle Philosophie der Welt und alle Religion, die ja nur eine Art der Philosophie ist, nicht über den Lauf der Erfahrung zu erheben vermögen; die Natur Gottes, des höchsten Wesens ist uns unbegreiflich und bleibt für uns ein anbetungswürdiges Geheimnis. Was hat es aber da für eine Bewandtnis mit den vielgerühmten Eigenschaften Gottes! Wie schon bemerkt, dürfen der Gottheit nur soviel und derartige Eigenschaften zugelegt werden, als sich im Werke der Natur bestätigt finden. Wie soll da z. B. Gottes Unendlichkeit gerechtfertigt werden. Da die Ursache nur der Wirkung angemessen sein darf, und die Wirkung, soweit wir sie erkennen, nicht unendlich ist, haben wir kein Recht, Gott Unendlichkeit zuzuschreiben. Und keinen Schatten von Beweis kann man für die Einheit Gottes beibringen (Dial. V). Gedenken wir nochmals des Vergleiches des Universums mit einem Hause. Warum sollten nicht, wie sich zur Erbauung eines Hauses eine große Anzahl Menschen vereinigen, verschiedene Gottheiten an der Erfindung und Schöpfung des Universums beteiligt gewesen sein? Leuchtet das dem menschlichen Geiste nicht viel mehr ein? Durch diese Annahme ist es doch auch bedeutend leichter gemacht, die außerordentliche Kraft und Einsicht zu verstehen, die man sonst, dem menschlichen Geiste unfaßbar, in einem Gotte verkörpert denken müßte. Warum sollten, wie die Geschlechter von Mann und Weib,

obgleich selbst sterblich, durch Zeugung ihre Art fortpflanzen und erneuern und so die Welt beleben, die zahlreichen und endlichen Götter von diesen allgemeinen Umständen ausgeschlossen sein? Warum nicht sich der Theogonie alter Zeiten hingeben und vollendeter Anthropomorphist werden? — Und was nun die Vollkommenheit der Gottheit betrifft, so ist diese zum mindesten sehr zweifelhaft, und das Gegenteil wäre bei weitem leichter zu erklären, wenn wir auf die Schwierigkeiten in den Werken der Natur sehen. Doch selbst zugestanden, die Welt, in der wir leben, könne als ein vollkommenes Erzeugnis gelten, bleibt es nicht immer unsicher, diese Vorzüge des Werkes dem Schöpfer allein zuzuschreiben. Wird es nicht im Gegenteil ähnlich wie beim Schöpfer eines Hauses zu halten sein? Wir werden wohl kaum diese vollendete Schöpfung als sein Werk allein ansehen können. Im Gegenteil, viele andere Versuche haben ihn belehrt, erst nach langer Zeit ist nach mannigfachen Mißgriffen, Verbesserungen und Überlegungen allmählich die Vollkommenheit bekannt geworden. So ist es leicht möglich, daß vielleicht viele Weltsysteme schon geschaffen wurden, die aber ihrer Unvollkommenheit wegen nicht lebensfähig waren, bis endlich das jetzige von Bestand war. Und ist denn dieses vollkommen? Steht nicht das menschliche Leben mit all seinem Elend und Übel dazu im größesten Widerspruch? „Die ganze Erde ist verflucht und unrein.“ Überall herrscht das bellum omnium contra omnes, genau wie im Urzustande der Menschheit. „It is hard, that being placed in a world so full of wants and necessities; where almost every being and element is either our foe or refuses its assistance . . . we should also have our own temper to struggle with, and should be deprived of that faculty, which can alone fence against these multiplied evils“ (Dial. XI). Durch Not und Entbehrung werden die Starken angestachelt, während Angst und Schrecken die Kraftlosen

umwirft. Mit Pein und Schmerzen fängt das Leben des Menschen an; die Sorge um das zarte Leben des Kindes, die Qualen der gebärenden Mutter, sie leiten ein Menschenleben ein, und Schrecken und Todeskampf bilden das Ende. Und ist nicht die Zwischenzeit voller Unglück und körperlicher wie geistiger Übel? Ist nicht der Mensch selbst der ärgste Feind des Menschen? Wer wollte die Qualen der Unterdrückung, des Krieges und Aufruhrs leugnen, wer die häufigen Ungerechtigkeiten, Schmach und Gewalttat, wer die Laster des Betrugs und der Verleumdung und die „Unordnungen des Geistes", als Reue, Scham, Angst und Raserei in Abrede stellen oder alles dies mit Gottes Vollkommenheit in Einklang bringen? Berücksichtigt man das, so könnte man wohl denken, „that this grand production had not received the last hand of the maker, so little finished is every part, and so coarse are the strokes, with which it is executed" (l. c.) Denn das Ganze bietet nichts als die Idee einer blinden Natur, die unterschiedslos und ohne mütterliche Sorgfalt, durch ein großes belebendes Prinzip befruchtet, ihre verkümmerten und verkrüppelten Kinder aus ihrem Schoße schüttelt. Und wer wollte die schon seit Epikur offnen Fragen beantworten: Will Gott das Übel verhüten und kann nicht, was ist es da mit der göttlichen Allmacht? Kann er aber und will nur nicht, wer wollte da noch von dem allgütigen Vater im Himmel reden? Und kann er und will er dem Elend wehren, woher kommt denn dann alles Leid und Weh auf Erden? Einen Ausweg aus diesem Dilemma zeigt Chleanthes an, der Vertreter der natürlichen Theologie in den Dialogen (part. X), wenn er meint, daß die einzige Art, das göttliche Wohlwollen zu begründen, die sei, das Elend und die Verderbtheit der Menschen entschieden zu leugnen und eine derartige Schilderung des Elendes und Unglücks der Welt als pessimistische Übertreibung anzusehen. Nun zugestanden, dem wäre so, weshalb herrscht denn überhaupt

das Übel auf Erden? Als durch Zufall entstanden kann man es doch nicht annehmen, eine Ursache muß es haben. Absicht der Gottheit kann es nicht sein, wenn diese vollkommen wohlwollend ist; ist diese allmächtig, kann nichts gegen ihre Allmacht geschehen. Und stammt das Übel, das leibliche wie das geistige, nicht von Gott, woher dann? Alle diese Fragen müssen unbeantwortet bleiben; so finden wir auch keine Rechtfertigung Gottes, sondern auch hier wieder ist Humes Antwort die, daß diese Gegenstände das menschliche Erkenntnisvermögen übersteigen. Somit muß auch der Versuch, Gott aus seiner Natur als Weltschöpfer zu beweisen, als erfolglos bezeichnet werden.

Ebenso zeigt sich bei näherer Betrachtung die Theorie, daß Gott die Weltseele und das Universum deren organisierter Leib sei, als haltlos. Auch an eine tierartige Entstehung der Welt, analog derjenigen der Pflanzen durch Wachstum oder der Tiere durch Zeugung könnte man denken. Selbst die epikureische Theorie von der Annahme eines begrenzten Quantums ursprünglich bewegter Materie sei nicht völlig zu verwerfen. Doch bleibt das Zugeständnis nicht erspart, daß alle diese Annahmen vieles einzelne unerklärt lassen und „all religions systems are subject to great and insuperable difficulties“ (Dial. VIII). Und der Erfolg von den Streitigkeiten der verschiedenen Ansichten ist nur, daß „all of them, on the whole, prepare a complete triumph for the Sceptic“ (l. c.), so daß wir zu dem Ergebnis kommen müssen: „a total suspense of judgement is here our only reasonable resource“ (l. c.), was um so empfehlenswerter ist, als der Skeptiker nie genötigt ist, eine Position zu verteidigen. So nimmt Hume, wie später Kant[1]) in ähnlicher Weise, eine Mittelstellung dem teleologischen Beweise gegenüber ein, zwischen Männern wie Anaxagoras und Aristoteles einerseits, als Verteidigern, und Descartes,[2])

[1]) Kant, Kr. d. U. II § 61.

[2]) Descartes, Pr. ph. III, 3.

Spinoza[1]) u. a. andererseits, als Opponenten. Fragen wir uns nun zum Schluß, welches der Weltsysteme Hume wohl als das annehmbarste erschien (denn einem mußte er doch den Vorzug geben, wenn er sich auch nicht völlig damit einverstanden erklärte), so sehen wir, soviel gibt er zu, daß die Betrachtung der Ordnung in der Welt bis in die kleinsten Teile hinein, natürlicherweise zu einem Schluß auf einen intelligenten Urheber sehr geneigt machte (Dial. XII). Und etwas weniger negativ gesagt lesen wir Dial. part VI: „and were I ohliged to defend any particular system of this nature (which I never willingly should do) I esteem none more plausible, than that which ascribes an eternal, inherent principle of order to the world; though attended with great and continual revolutions and alterations". Noch weiter geht er in der Einleitung der „Natural history of religion", wenn er sagt: Das ganze Gebäude der Natur zeige einen intelligenten Urheber an, und kein vernünftiger Forscher könne nach ernsthafter Überlegung in seinem Glauben an die ersten Prinzipien des wahren Theismus und der Religion auch nur einen Augenblick schwanken.

Über den Ursprung der Religion in der menschlichen Natur.

Haben wir im vorhergehenden Kapitel betrachtet, wie sich Hume zur Frage nach der Begründung der Religion in der menschlichen Vernunft stellt, so werden wir im folgenden sehen, was er über den Ursprung der Religion in der menschlichen Natur — concerning the origin of religion in human nature[2]) — denkt. Von diesen beiden

[1]) Spinoza, Eth. I.

[2]) Natural history of religion. Introduktion.

Hauptfragen aller religiösen Untersuchungen ist die zweitgenannte der ersteren an Bedeutung nachzustellen, jedoch wegen der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der religiösen Ideen im menschlichen Geiste schwerer zu beantworten. Soviel ist sicher, daß das religiöse Gefühl und der Glaube keine angeborenen Instinkte sind, wie Gefühle der Selbst- und Nächstenliebe, der Zuneigung der verschiedenen Geschlechter usw., sondern „the first principles must be secondary (l. c.), und welches diese Prinzipien sind, aus denen der ursprüngliche Glaube hervorgeht, und was die Ursachen für dessen Entwickelung und Veränderung sind, alles dies untersucht Hume in der „natürlichen Geschichte der Religion". Die Art und Weise, wie er der Lösung der Frage sich gegenüber stellte, bedeutete einen außerordentlichen Schritt in deren Auffassungsweise in England, indem er mit seiner Methode der historisch-psychologischen Untersuchung dem ganzen Problem eine neue Fassung gab. Die Stärke seiner Arbeit, die von Pfleiderer[1]) als das scharfsinnigste, was je über diese Materie geschrieben wurde, angesehen wird, liegt eben in der aufmerksamen psychologischen Beobachtung und Analyse aller seelischen Kräfte und Zustände, wie sie bei der Entstehung mythologischer und religiöser Gebräuche und Sätze mitwirken. Wesentlich stützte er dabei seine Ausführungen durch überzeugende Beispiele aus der Geschichte, die er ja vorzüglich beherrschte und deren Vorteile er sehr hoch eingeschätzt wissen wollte (vgl. Essay, Of the study of history). Indem er versuchte, anthropologisch die Religion nach ihrem Ursprung zu untersuchen, und die religiösen Vorstellungen, wie die Entstehung ihrer Begriffe auf ihre psychologische Möglichkeit hin prüfte, wurde er der Anfänger und Begründer eines neuen religions-philosophisch-

---

[1]) Pfleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, Leipz. 1869, II S. 23.

kritischen Empirismus. Wenn sich auch einige Spuren einer Betrachtung der historischen Entstehung religiöser Vorstellungen und Andeutungen psychologischer Momente von Hume finden (bei Herbert von Cherbury und Henry Blount), so waren dies doch nur sehr bescheidene und ohne systematische Absicht, so daß wir diese Versuche kaum ernst zu nehmen brauchen und Hume den Ruhm der Originalität auf diesem Gebiete ungeschmälert zuerkennen können. Bedenken wir hierbei, wie sehr damals die Wissenschaft der Religionsgeschichte im argen lag, und daß Hume für seine Untersuchungen nur die römisch-griechische Mythologie wesentlich verwerten konnte — während ihm die erst später klar aufgedeckten älteren Religionssysteme fast unbekannt sein mußten —, dann wird uns der Wert seiner Arbeit doppelt groß erscheinen müssen. Ein wahres Verständnis für heidnische Naturreligionen und deren Mythen hatte noch keiner seiner Vorgänger gezeigt, sie sahen in den polytheistischen Lehren nichts als eine durch Priesterbetrug geschaffene Trübung und Verfälschung der reinen ursprünglichen Gottesidee. Im ganzen Verlaufe der deistischen Bewegung finden wir diese Ansicht, von Herbert von Cherburys Zeit an, bald in leidenschaftlicher Polemik gegen die Priester (Toland), bald etwas gemäßigter, wie z. B. bei Shaftesbury, der ziemlich optimistisch meint, diese Betrüger der Menschheit seien auch, und dies in erster Linie, Selbstbetrogene, während Henry Blount, wie oben angedeutet, eine psychologische Erklärung versuchte, indem er auf den natürlichen Hang zu Wundern bei Frauen und Kindern hinwies, die überall mehr sehen als wirklich ist, und mit bewundernswerter Einfalt die unmöglichsten Fabeln als Wahrheit verbreiten, jedoch nicht, ohne sie vorher noch mit ihrer reichen Phantasie gehörig aufgebauscht zu haben. Doch müssen wir festhalten, daß solch milde Auffassungsweise in dieser pessimistischen Zeit zu den größten Seltenheiten gehörte und die tiefste Erbitterung gegen den

Priesterstand das gewöhnliche war. Wir sahen oben, wie nur eine natürliche Religion als geltend angenommen wurde, deren wesentlichen Inhalt die zwei Forderungen bildeten, daß man an Gott glaube und seine Pflicht tue. Enthielt eine Religion mehr als dies, oder gar der natürlichen Widerstreitendes, so wurde sie als willkürliches Menschenwerk schlauer und betrügerischer Priester oder Fürsten angesehen. Typisch für diese damals bei Philosophen und Laien, bei den Männern der Politik wie beim Volke zu findende Ansicht von der christlichen Religion als einer aus egoistischen Motiven verderbten Lehre sind John Tolands schon genannte Verse (Christianity not mysterious):

„Erst war die Religion natürlich, leicht und wahr;
Doch Fabeln machten sie bald schwer und wunderbar.
Man führt' den Opferdienst und viel Gepränge ein;
Die Priester wurden fett, das Volk ward arm und klein."

Auch Bolingbroke, den wir als Vertreter der damaligen gebildeten Welt, weniger als Gelehrten, ansehen müssen, spricht sich in ähnlicher Weise aus. Bei ihm finden wir auch (im Gegensatz zur späteren Ansicht Humes) die Annahme, daß der Monotheismus als ursprüngliche Form der wahren Religion genannt werden müsse, dessen Übergang zu törichtem Aberglauben nur philosophische Eitelkeit und schnöder Priesterbetrug erklären könne. — Betrachten wir dagegen Humes Stellung zu dieser Frage, so fällt uns dessen vernünftiger Standpunkt wohltuend auf. Er stimmt nicht mit ein in die allgemeine Verurteilung der Priester als der allein Schuldigen an der Verderbtheit und Entstellung der Religion. In scharfsinniger Weise berücksichtigt er (auch in seinem Essay: Of national character) den Charakter des Priesterstandes und sucht darzutun, daß nicht niedrige Gesinnung und schnöder Egoismus, sondern der Zwang der Notwendigkeit die Handlungsweise der Priester erklären müssen. Ausgehend von der richtigen Annahme, daß man bei allen Menschen

eine gewisse Parteinahme für ihre Standesgenossen finden wird, stellt er fest, daß diese beim geistlichen Stande ganz besonders stark ausgeprägt ist und sein muß, da bei diesem die Stärke und das Ansehen des einzelnen nur in der Macht des ganzen liegt. Ist solch ein Interessenkampf schon in den Berufsarten des gewöhnlichsten Lebens oft recht erbittert, so wird er noch beträchtlich heftiger, sobald es sich um den Stand der Geistlichkeit handelt. — Daß jeder eine gewisse religiöse Anlage hat, wird man zugeben müssen, doch wird diese bei keinem Menschen in solcher Stärke und Gleichmäßigkeit fortleben, als bei den Priestern; und das hat seinen guten Grund: denn wenn diese nicht immer ihre (oft freilich fingierte) Devotion und ihren religiösen Eifer zeigten, würde der Nimbus, mit dem das Volk sie und sie selbst sich umgeben, verschwinden und dadurch ihre Stellung gefährdet werden. Gerade diese letztere Bemerkung, so unwesentlich sie zu sein scheint, ist der Beachtung wert, denn nichts wirkt so als die Menge äußerlicher Gebräuche, besonders in religiösen Handlungen, und die Priester hatten denn doch eine zu gute Menschenkenntnis, als daß sie dieses stärkste Hilfsmittel für die Erhaltung ihrer Macht preisgegeben hätten: Ist der Geist weniger in Gottes geheimnisvolles Wesen versenkt, das so sehr über alle Grenzen menschlicher Erkenntnis hinausgeht, so ist er einer dauernderen Frömmigkeit fähiger, wenn er an Malereien, Bildsäulen, prunkhaften Kleidern und Gebräuchen, überhaupt an dem äußeren Glanz, mit dem die schönen Künste die Religion ausstatten, einen sichtbaren Anhalt hat. Daß dies nicht für alle Menschen und heute nicht mehr in dem Maße, wie zu Humes Zeiten gelten kann, wird kaum der Erwähnung bedürfen. Doch war Hume die Geschichte wiederum Beweis genug für die Richtigkeit seiner Worte; so war es z. B. der britischen Regierung der frühsten Zeiten, die an und für sich viel zu schwach war, ein so wildes und unbändiges Volk zu

zügeln, ein leichtes, durch die Schrecken des Aberglaubens die Menge zu meistern. Das Zutreffende dieser Humeschen Beobachtung wird sich jederzeit auch heute noch konstatieren lassen. Nehmen wir, um dies kurz an einem Beispiel zu illustrieren, einen Anhänger der lutherischen Kirche an, der gewöhnt ist, bei Verlesung der biblischen Textesworte sich zu erheben; kommt dieser nun zum ersten Male nach der so nahe verwandten reformierten Kirche und sieht da Prediger, wie Gemeinde sitzen bleiben, so wird er, auch wenn er im allgemeinen durch Äußerlichkeiten sich nicht beeinflussen läßt, doch lediglich aus diesem Grunde schon Rückschlüsse auf die ganze Lehre ziehen, ob mit Recht, mag hier dahingestellt bleiben. In demselben Maße nun, wie solche altgewohnte Äußerlichkeiten in Wegfall kommen, schreitet auch die Erschlaffung religiöser Ehrfurcht, Andacht und damit des religiösen Empfindens fort (natürlich wird sich das zumeist auf die große, weniger reflektierende Menge beziehen). Man kann hiernach leicht verstehen, warum die Priester stets an all' ihren kleinen und kleinsten Gebräuchen mit solcher Zähigkeit festzuhalten strebten. Daß natürlich dabei durch die oft notwendige Verstellung die ehrliche Gesinnung mitunter litt, war leicht zu begreifen, doch hinderte das nicht, dem ganzen Priesterstande den größten allseitigen Haß zuzuziehen. — Ein weiteres Moment zur Erklärung dieses angeblichen Priesterbetrugs will Hume in dem allen Menschen gemeinsamen Trieb nach Herrschaft sehen. Wie ein jeder Mensch zumeist möglichst viel von sich selbst hält und darnach strebt, über andere die Oberhand zu bekommen, so ist dieser herrschsüchtige Charakterzug in besonderem Grade wieder beim geistlichen Stande ausgeprägt, was aber auch wiederum seinen Grund nur darin hat, daß die Menge selbst durch ihre Verehrung und Ehrfurcht ihn dazu getrieben hat. — Noch ein weiteres Moment will Hume berücksichtigt wissen: Wenige, so meint er, können

mit Geduld Widerspruch ertragen, aber nichts reicht in dieser Beziehung an die Empfindlichkeit und Reizbarkeit der Geistlichen heran. Das odium theologicum steht einzig in seiner Art da, die heftigsten Disputiergeister in irgend einem andern als theologischen Gegenstande, sie mögen vom Widerspruch so aufgebracht sein, wie sie wollen, sind sanft und mäßig im Vergleich mit theologischen Parteien. Ein Blick in die Religionsstreitigkeiten der Geschichte genügt, um dies zu bestätigen; die Gegenwart lehrt es noch, es wäre müßige Arbeit, Beispiele zu geben. Sobald sich irgendwo ein Angreifer auf die Lehre der Kirche zeigt, erscheinen die Priester zu Hauf, sie zu verteidigen, und dies bis aufs Blut, da sie nicht, wie jeder andre in diesen Fragen, ihre Ansicht preisgeben können, denn der Glaube an ihre Lehre ist der Grundpfeiler ihrer Existenz. — Wenn wir diese mit scharf psychologisch-kritischem Verstande durchgeführten Untersuchungen Humes verfolgen, so werden wir neben manchen Übertreibungen doch viel Wahres, oft auch heute noch Zutreffendes entdecken. Berücksichtigen wir, daß er wohl Ausnahmen gelten läßt, die eine gesunde Vereinigung von Rechtschaffenheit der Gesinnung und Fanatismus zeigen, und daß er ganz unter dem Einfluß seiner Zeit stand, so werden wir die zum Teil scharfe Kritik ihm nicht zum Vorwurf machen. Hätte er nicht derartige Vorgänger, wie die Deisten, gehabt und in ruhigerer Zeit gelebt, so würde sein Urteil sicherlich milder ausgefallen sein. So müssen wir ihn im Rahmen seiner Zeit betrachten, um ihm gerecht werden zu können.

Sehen wir nun zu, in welcher Weise Hume die Frage nach dem Ursprung der Religion in der menschlichen Natur erörtert. Schon frühzeitig finden wir Darstellungen seiner Lehre in betreff dieses Gegenstandes; so gibt schon[1])

[1]) Lechler, Geschichte des englischen D., Stuttgart und Tübingen 1847, S. 431—433.

Lechler in seiner „Geschichte des englischen Deismus“ in den Hauptpunkten Humes Ansicht wieder. Weit eingehender nimmt sodann Jodl[1]) auf diesen Teil der Humeschen Religionsphilosophie Rücksicht. Bei ihm finden wir eine genaue, an der Hand der natural history of religion von Sektion zu Sektion fortschreitende Darstellung, die, in oft wortgetreuer Wiedergabe, ein hinreichend klares Bild dieser Schrift gibt. Denselben Überblick, nur nicht so eng an Hume angeschlossen, und in noch ausführlicherer Weise gibt Pfleiderer,[2]) während sich Meinardus,[3]) in noch größerer Breite denselben Stoff bringend, völlig an Humes Text hält und mit genauer Beibehaltung der Disposition des Autors eine detaillierte Inhaltsangabe bringt, die an Größe der Ausdehnung von der natural history of religion selbst kaum übertroffen wird. Es wäre hiernach zwecklos, wollte ich mich weiter darüber verbreiten. Bemerken will ich, daß ich von den genannten Autoren der Arbeit Jodls, sowohl was Klarheit, als auch was Knappheit anlangt, entschieden den Vorzug geben möchte (ohne daß die Knappheit als Mangel zu bezeichnen wäre). Doch werde ich auch hier um eine allerdings nur kurze Skizzierung der natural history of religion[4]) nicht herum kommen, nicht nur der Vollständigkeit wegen, sondern in erster Linie, um das Neue und Bahnbrechende dieser Schrift, auf das ich schon oben hingedeutet, würdigen zu können.

Ehe nun Hume daran gehen konnte, den Ursprung der Religion im Geiste des Menschen festzustellen, mußte

---

[1]) Jodl, Leben und Phil. David Humes. Preisschrift der Universität München 1872, S. 176/89.

[2]) Ed. Pfleiderer, Empir. und Skesps. in David Humes Phil., Berlin 1874, S. 514—32.

[3]) Meinardus, David Hume als Rel. phil., Erlangen 1897, S. 65 bis 105.

[4]) Nat. hist. of rel. edited by Green and Grose, London 1898, in Essays by David Hume, Vol. II, S. 309—63.

er darüber Klarheit bringen, welche überhaupt die erste Religionsform war. Im Gegensatz zu einigen seiner Vorgänger unter den Deisten (u. a. Bolingbroke) wollte er den Polytheismus[1]) als solche angesehen wissen. Schon vor 1700 Jahren, so führt er aus (das wäre also um das Jahr der Geburt Christi), war fast die gesamte Menschheit dem Polytheismus ergeben, und so war es auch vorher, wie die Geschichte lehrt. Und auch ein psychologischer, durch die Erfahrung bestätigter Grund spricht dafür: Ebensowenig, wie man behaupten kann, daß die Menschen erst in Palästen und dann in Hütten gewohnt, und Geometrie vor Ackerbau getrieben haben, ebenso kann man nicht sagen, daß sie ihren Gott eher als reinen, allwissenden und allmächtigen Geist vorstellten, bevor sie diesen begriffen hatten als ein mächtiges, wenn auch beschränktes Wesen, das mit menschlichen Eigenschaften ausgestattet war. The mind rises gradually, from inferior to superior, by abstracting from what is imperfect, it forms an idea of perfection (l. c. S. 311). Ferner ist es schwer, anzunehmen, daß der Mensch von der höheren Bildungsstufe des Monotheismus zu der niederen des Polytheismus zurückgefallen wäre, denn the first invention and proof of any doctrine is much more difficult than the supporting and retaining of it (l. c. S. 312). So müssen wir also, um den Ursprung der Religion zu finden, den des Polytheismus suchen; und was schon das alte Sprichwort: timor facit deos ausspricht, ist hier zu bestätigen. Nicht die Spekulation der Vernunft ist es, die die Menschen zur Gottesvorstellung bringt und gebracht hat, sondern die Wechselfälle des Lebens, Glück und Unglück trieben den dem Schicksal gegenüber hilflosen Menschen an, sich zu den geheimnisvollen Mächten zu retten, „on whom our future

---

[1] Nat. hist. of rel. sect. I. Thal Polytheism. was the primary rel. of men. S. 310.

is supposed entirely to depend". So ergibt sich uns als notwendiger Schluß, daß in allen Nationen, die dem Polytheismus huldigten „the first ideas of a religion arose not from a contemplation of the works of nature, but from a concern with regard to the events of life, and from the incessant hopes and fears, which actuate the human mind (l. c. S. 315). Diese Götter nun, die man aus den Motiven der Furcht und Hoffnung heraus sich gebildet hatte, waren im Anfang nicht viel mehr als Elfen und Gnomen unsrer Vorzeit. Keinesfalls wurden sie als Weltschöpfer angesehen — Deities not considered as creators or formers of the world[1]) — man stellte sie sich im Gegenteil als möglichst menschenähnliche Wesen vor, begabt mit übernatürlichen d. h. über das natürliche Maß hinausgehenden Kräften, was dann zur Annahme vieler einzelner Götter, zu Heroenkult, aber auch zur Verehrung von Tieren führte.[2]) Daß aus dem so entstandenen Polytheismus im Laufe der Zeit dann der Monotheismus hervorging, hatte seinen Grund jedoch nicht in der menschlichen Vernunft; sondern wir müssen konstatieren, daß alle Nationen, die den Theismus angenommen haben, „still build it upon irrational and superstitions[3]) principles, they are never led into that opinion by any process of argument, but by a certain train of thinking, more suitable to their genius and capacity (l. c. S. 330). Das Gefühl der Furcht ist es, was die Menschen treibt, ihrem Gotte mit immer stärkeren Namen zu schmeicheln, und ihm stets größere und bedeutendere Attribute beizulegen, bis sie bei dem höchsten und vollkommensten angelangt sind. Diesem gegenüber fühlen sie sich dann andrerseits wieder zu klein und zu fern, so daß sie nach Mittlern suchen, die ihren Verkehr mit der zu erhabenen

---

[1]) l. c. sect. IV S. 320.

[2]) l. c. sect. V. Varions forms of polyth.: Allegory, heroworshep.

[3]) cf. Essay of supentition and enthusiasm.

Gottheit vermitteln. Diese Zwischen- und Halbgötter werden nun, da sie den Menschen viel näher stehen, mit der Zeit hauptsächlich verehrt, und so kommt allmählich wieder die „idolatry“ auf; auf diese Weise erklärt sich die merkwürdige Erscheinung des „flux and reflux of polytheism and theism.“ (l. c. sect. VIII).

Hiermit ist die eigentliche psychologisch-historische Untersuchung über die Entstehung der Religion in der Natur des Menschen abgeschlossen. Sie verrät eine gewaltige Fülle geschichtlichen Wissens, einen scharf psychologischen Verstand und kritischen Sinn. Wir haben schon oben gesehen, wie Hume durch dieses Werk eine völlig neue Methode aufbrachte, die nicht nur für sein engeres Vaterland, sondern auch für die kommende französische und deutsche Aufklärung von großer Bedeutung war. — Anschließend an diese Untersuchungen finden wir noch eine vergleichende Darstellung der polytheistischen und theistischen Religionsformen in längerer Ausführung with regard to persecution and toleration — to courage or abasement — to reason and absurdity — to doubt or conviction.[1]) Auch werden die Volksreligionen[2]) noch einer ziemlich scharfen Kritik unterworfen (die Schärfe war wohl durch die damaligen Verhältnisse bedingt) — und ihr schlechter Einfluß auf die Sittlichkeit[3]) wird am Schlusse kurz dargestellt. Ziehen wir nun das Fazit der ganzen natural history of religion. Was ist da das Ergebnis?

Wenn auch die Menschen so dumm, barbarisch und ungebildet wären, daß sie keinen herrschenden Urheber in der ihnen so nahe stehenden Natur in seinen einleuchtenden Werken sehen, so ist es doch kaum möglich, daß einer mit gutem Verstande diese Idee wieder verwerfen

---

[1]) l. c. sect. IX—XII p. 336 ff.

[2]) l. c. sect. XIII. Impious conceptions of the divine nature in popular religions of both kinds.

[3]) l. c. sect. XIV. Bad influence of popular religions on morality.

sollte, wenn sie ihm einmal eingegeben — suggested — ist. Ein Zweck, eine Absicht ist augenscheinlich in jedem Dinge, und wenn unser Geist so weit fortgeschritten ist, daß er den ersten Ursprung dieses sichtbaren Systems betrachtet, müssen wir mit der stärksten Überzeugung die Idee einer intelligenten Ursache oder eines Urhebers annehmen. „The uniform maxims too, which prevail throughout the whole frame of the universe, ... lead us to conceive this intelligence as single and undivided.“ Auch in der natural history also kommt Hume, wie in den Dialogen, zum Resultate, daß der Bau der Welt einen intelligenten Urheber stark vermuten läßt. Ich erinnere an den VI. Teil der Dialoge, wo es heißt: „Und wäre ich genötigt, ein bestimmtes einzelnes Weltsystem zu verteidigen, so erachte ich keines annehmbarer als das, welches der Welt ein ewiges ihrem Wesen angehöriges Prinzip der Ordnung, wenngleich mit großen und beständigen Umwälzungen und Veränderungen begleitet, zuschreibt.“ Die allgemeine Neigung, an eine unsichtbare intelligente Macht zu glauben, ist zum mindesten eine allgemeine Begleiterscheinung in der menschlichen Natur und kann als Zeichen gedeutet werden, das der göttliche Schöpfer seinem Werke gegeben hat. So könnte es der größte Stolz des Menschen sein, daß er das Bild des allgemeinen Schöpfers in sich verkörpert; doch betrachten wir dieses Bild in den Popularreligionen, so müssen wir sagen, daß aller Nationen und Zeiten Religionen nichts sind als „sick men's dreams“, als spielerische Grillen eines Affen in menschlicher Gestalt und keine Beteuerung eines vernünftigen Wesens. Alle sind sie voller Entstellungen und falscher Zutaten, und keine von all den religious precepts is so rigorous that they have not been adopted by the most voluptuous and most abandoned of men. Ignorance is the mother of devotion,[1]) wie es die allgemeine Erfahrung

[1]) l. c. sect. XV p. 362 f.

bestätigt. So bleibt denn das Ganze ein Rätsel, ein unerklärbares Geheimnis, an inexplicable mystery; Zweifel, Ungewißheit, Enthaltung des Urteils sind das Resultat der sorgfältigsten Untersuchung. So schwach ist die menschliche Vernunft, daß fast auch dieser Zweifel nicht aufrecht erhalten werden kann. Und während die verschiedensten Arten des Aberglaubens im Streite miteinander liegen, flüchten wir in die ruhigen, obgleich dunklen Regionen der Philosophie. Mit diesen Worten — while we ourselves . . . make our escape into the calm, though obscure regions of philosophy — schließt die natural history of religion, wie die Dialoge mit den Worten endeten: „Philosophischer Skeptiker zu sein ist an einem Gelehrten der erste und wesentliche Schritt zu einem gesunden gläubigen Christen."

Schluß.

Fragen wir uns jetzt, worin der Hauptwert Humes liegt und warum wir ihn zu den bedeutendsten der englischen Philosophen, die über Religion geschrieben haben, rechnen können, so müssen wir antworten, daß sein Hauptverdienst in seiner Kritik liegt. Wir sahen, daß er weder ein neues System noch andere Dogmen aufstellen wollte; um Klarheit zu schaffen, und die ihn selbst bestürmenden Zweifel zu prüfen, ist sein Bestreben. Daher zeichnet er sich auch besonders vor den französischen Materialisten aus, indem er mit Klarheit und Ruhe, ohne durch Nebenzwecke (sein etwas übertriebener Eifer nach literarischem Ruhme kann als Nebenzweck kaum genannt werden) beeinflußt zu sein, sachlich seine Kritik durchführt, wohingegen die Materialisten an Stelle des alten Dogmatismus einen neuen setzten und die Lehren ihrer Gegner mit Spott und Hohn abzutun suchten. Humes Darlegungen haben oft, wie schon aus dieser Arbeit zu sehen ist, einen

erzählenden Charakter;[1]) man merkt ihnen an, wie Hume mit allen erreichbaren Mitteln, daher auch die große Menge geschichtlicher Beispiele, nach Wahrheit strebt. Sein Einfluß ist, wie der des ganzen Deismus, für die Folgezeit von nicht zu unterschätzendem Werte gewesen. Wie er auf philosophischem Gebiete besonders auf Kant[2]) einwirkte oder doch anregend wirkte, ist bekannt. Wir wissen auch, wie die mächtige deistische Bewegung ganz Frankreich[3]) ergriff, wo sie leidenschaftlicher und radikaler war, und sich von da nach Deutschland fortpflanzte. Schon 1680 beschäftigte man sich in Deutschland mit der deistischen Lehre, wie das Buch „De tribus impostoribus“[4]) (Herbert von Cherbury, Hobbes, Spinoza) beweist, und lange Zeit hindurch blieb dies so. Auch bei Leibniz finden wir Urteile über die Deisten (besonders gegen Toland gerichtet), und im Laufe der Zeit wurde die Opposition immer stärker, so daß schließlich sogar Vorlesungen lediglich zu dem Zwecke, gegen die Deisten zu opponieren, gehalten wurden. Daß bei den vielen Übersetzungen deistischer Schriften auch die Humes an die Reihe kamen, ist selbstverständlich, umsomehr, als er den Endpunkt dieser Entwicklungsperiode darstellt. Seine Philosophie bildet den Übergang und die Einleitung zu Kants Kritizismus.

Wir sagten oben, Humes Hauptverdienst liege in seiner Kritik; daneben wollen wir noch, wie aus dieser Abhandlung hervorgegangen ist, seine besonderen Verdienste um

[1]) Da Humes erste Schrift einen vollen Mißerfolg hatte, hielt er seine folgenden Schriften in einem populäreren Tone.

[2]) Kant, Prolegomena. Einleitung: Ich gestehe frei: die Erinnerung des D. Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.

[3]) Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts, charakterisiert den Einfluß des Deismus auf Frankreich.

[4]) Christian Kochholt, Kiel 1680.

die Förderung der religions-philosophischen Fragen seiner Zeit hervorheben.

Er hat zuerst den Ursprung der religiösen Vorstellung anthropologisch erklärt; er hat nicht versucht, an dem durch die jüdische Überlieferung Gegebenen herumzudeuteln, sondern die psychologische Möglichkeit der Entstehung und Erzeugung religiöser Begriffe ins Auge gefaßt und damit einen Schritt getan, der ihn zum Vorläufer und Begründer eines philosophisch-kritischen Empirismus machte.

Keiner von Humes Vorgängern hatte es gewagt, eine ursprünglich vollkommene und reine Form der Religion, die erst durch den Sündenfall zum Polytheismus gekommen sei, zu bezweifeln, da es ihnen an Verständnis für die heidnischen Naturreligionen und deren Mythen-Geschichte mangelte.

Wenn wir uns nochmals an Humes subjektiv-psychologische Ableitung der Religion erinnern, müssen wir allerdings seine Ansicht als etwas einseitig bezeichnen, insofern er nämlich dem Denken des Menschen keinen Anteil an der Bildung religiöser Vorstellungen einräumt, sondern lediglich das Gefühl als deren Grundlage annimmt. Wir müssen vielmehr in einem Zusammenwirken des denkenden und fühlenden Teiles des Menschen die beiden Grundfaktoren für die Entwicklung der Religion suchen.

Was schließlich unseres Philosophen religiöse Überzeugung anlangt, so wird man bei ihm unschwer ein Hinneigen zum Theismus feststellen können. Wenn er auch in den Dialogues alle möglichen Gründe gegen diesen anführt, so zeigt sich doch in der natural history of religion (XV) seine volle Überzeugung, wenn er sagt, daß kein Verständiger die Vorstellung eines obersten Lenkers und Urhebers der Welt von sich weisen könne. Eine Bestätigung dieser religiösen Ansicht Humes geben auch die Äußerungen, die er gelegentlich in Briefen und in Gesell-

schaften über religiöse Fragen und seine persönliche Stellung zur Religion gemacht hat.[1])

Dabei ging er überall dem alten Dogmatismus mit großem Scharfsinn und unerschrocken in Wort und Schrift zu Leibe, in gleicher Weise der rationalistischen Theologie, ohne dabei jedoch, wie die französischen Materialisten, einem andern Dogmatismus zu verfallen. Das Resultat seiner religions-philosophischen Untersuchungen war ein skeptischer Kritizismus oder auch eine kritische Skepsis.

---

[1]) vgl. Burton, Life and correspondence of D. Hume, Edinbury 1846, II S. 220.

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Vita.

Ich, Arno Felix Müller, ev.-luth. Konfession, bin geboren am 22. Februar 1881 in Pürsten. Meine Eltern, der königl. sächs. Bahnhofsinspektor Emil Müller und dessen Ehefrau Elisabeth, geb. Kadner, leben beide noch. Nach einjährigem Unterrichte in der Schule zu Böhlen bei Rötha und dreijährigem in der VI. Bürgerschule zu Leipzig bezog ich 1891 das Realgymnasium zu Leipzig, das ich 1900 mit dem Zeugnis der Reife verließ, um mich an der Universität Leipzig dem Studium der neueren Sprachen und der Philosophie zu widmen.

Vorlesungen hörte ich bei den Herren Professoren und Dozenten: Birch-Hirschfeld, Deutschbein, Hasse, Heinze, Lamprecht, Ratzel, Richter, Rieker, Sievers, Volkelt, Weigand, Witkowski, Wülker, Wundt.

Außerdem gehörte ich an: dem philosophischen Seminar des Herrn Geh.-Rates Prof. Dr. Heinze 5 Semester, dem philosophischen Seminar des Herrn Prof. Dr. Barth 1 Semester, dem philosophisch-pädagogischen Seminar des Herrn Prof. Dr. Volkelt 4 Semester, dem romanischen Seminar des Herrn Prof. Dr. Birch-Hirschfeld 8 Semester und dessen Proseminar 4 Semester, dem englischen Seminar des Herrn Geh. Hofrates Prof. Dr. Wülker 4 Semester.

Ihnen allen bin ich zu größtem Danke verpflichtet, ganz besonders aber Herrn Geh.-Rat Prof. Dr. Heinze für vielseitigste Anregung und wohlwollendste Förderung während meiner Studienzeit.